

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2025 Том 30, №1

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2025

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2025 Vol. 30, № 1

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2025

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ
2025 Том 30, №1

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

Федорук О.А., Федорук А.С., Папин Д.В. Андроновский (федоровский) комплекс могильника Фирсово-14 (материалы раскопок 2020 г.)	7
Шишикина О.О., Советова О.С., Сирюкин И.В. «Поздние» изображения на курганных камнях тагарского могильника у горы Тепсей	29
Власкина Т.Ю. К изучению погребальной обрядности донских казаков: оформление могилы необработанными камнями и связанные с ними представления	47

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Содномтилова М.М. Огонь в информационном пространстве тюрко-монгольских народов Сибири	70
Степанова О.Б., Караваев Э.Ф. Представления о времени в традиционном мировоззрении селькупов	86
Юша Ж.М. Защита жизни ребенка в обрядах и верованиях тувинцев России, Китая, Монголии: традиция и современность	100

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Моради М. Астральная и мистерическая символика в зороастризме	113
Актамов И.Г., Бадмацыренов Т.Б., Цэцэнбилэг Ц. Буддизм и постсекулярное общество: социорелигиозные процессы в Монголии конце ХХ — начале ХХI в.....	137
Дударенок С.М. Религиозный ландшафт Хабаровского края в 1990-е гг.: особенности формирования и тенденции развития.....	151
Маркова Н.М., Аринин Е.И., Кузнецова Л.Э. Комплаенс, религионимы и конфессионимы до религий и конфессий: вызовы академическому религиоведению.....	170
Мусаев В.И. Польско-литовские противоречия в католических общинах в России в начале ХХ в.....	193
Юрганова И.И. О христианизации чукчей на страницах «Якутских епархиальных ведомостей»	210
Дашковский П.К., Траудт Е.А. Православные общины Бурятской АССР в условиях изменения советской вероисповедной политики во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг.....	227
ДЛЯ АВТОРОВ	256

CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF EURASIA

2025 Vol. 30, № 1

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Fedoruk O.A., Fedoruk A.S., Papin D.V.</i> Andronovo (fedorovo) complex of the Firsovo-XIV burial ground (materials of the 2020 excavations).....	7
<i>Shishkina O.O., Sovetova O.S., Siryukin I.V.</i> "Late" images on the burial stones of the Tagar burial ground near Mount Tepsey.....	29
<i>Vlaskina T.Yu.</i> The funeral rite of the Don Cossacks: raw headstones and related concepts	47

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Sodnompilova M.M.</i> Fire in the media scene of the Turkic and Mongolic peoples of Siberia	70
<i>Stepanova O.B., Karavaev E.F.</i> Ideas of time in the traditional worldview of the selkups.....	86
<i>Yusha Zh.M.</i> Child protection in the rituals and beliefs of Tuva, Russia, China, and Mongolia: tradition and modernity	100

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSITIONAL RELATIONS

<i>Moradi M.</i> Celestial and mystical symbolism in zoroastrianism	113
<i>Aktamov I.G., Badmatsyrenov T.B., Tsetsenbileg Ts.</i> Buddhism and post-secular society: socio-religious processes in Mongolia in the late 20th and early 21st centuries ...	137
<i>Dudarenok S.M.</i> The Religious Landscape of the Khabarovsk Region in the 1990s: Features of Formation and Development Trends	151
<i>Markova N.M., Arinin E.I., Kuznetsova L.E.</i> Compliance, Religion names and Confessional names before Religions and Confessions: Challenges to Academic Religious Studies.....	170
<i>Musaev V.I.</i> Differences between the Poles and the Lithuanians in the Roman-Catholic Communities in Russia in the early Twentieth Century.....	193
<i>Yurganova I.I.</i> The Christianization of the Chukchi within the context of the Yakut Diocese Gazette.....	210
<i>Dashkovskiy P.K., Traudt E.A.</i> Orthodox communities of the Buryat ASSR in the context of changes in Soviet religious policy in the second half of the 1980s and early 1990s.	227
FOR AUTHORS.....	256

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 392

DOI 10.14258/nreur(2025)1-04

М. М. Содномпилова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ (Россия)

ОГОНЬ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ

Огонь домашнего очага является многозначным и полифункциональным символом тюрко-монгольской культуры. Культ огня, широко распространенный в культуре тюрко-монгольских народов Сибири, определил особое отношение к нему как информационному пространству. Огонь обеспечивал взаимодействие человека с иным миром, социальное общение посредством особого «языка», изучению которого и посвящена статья. Огонь, будучи воплощением духов предков, передавал их волю потомкам, а также транслировал разнообразную информацию (желания, требования, предупреждения, угрозы), исходящую от божеств и духов. Способы сообщения информации многочисленны и разнообразны. Среди основных были визуальные знаки, когда «языком» огня выступали пламя, его интенсивность, языки пламени, которые передавали сообщение своей величиной, количеством, цветом. В эту же группу входят производные огня — угольки, искры. Визуальные сообщения дополняли акустические — треск, свист огня. Огонь «передавал» информацию и через предметы, являвшиеся частью его символического пространства — котел, треножник. Правильная интерпретация той информации, которая исходила от огня, обеспечивала благоприятную жизнь человека.

Ключевые слова: тюрко-монгольские народы, Сибирь, домашний очаг, огонь, информация, приметы, сон.

Для цитирования:

Содномпилова М. М. Огонь в информационном пространстве тюрко-монгольских народов Сибири // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 1. С. 70–85. DOI 10.14258/nreur(2025)1-04.

M. M. Sodnompilova

Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS,
Ulan-Ude (Russia)

FIRE IN THE MEDIA SCENE OF THE TURKIC AND MONGOLIC PEOPLES OF SIBERIA

The hearth fire serves as a multifaceted and polysemous symbol within the cultural frameworks of the Turkic and Mongolic peoples. The veneration of fire, prevalent among these groups in Siberia, fosters a unique perspective on it as a medium of communication. Fire facilitates human engagement with the metaphysical realm and enables social interaction through a distinct “language,” the exploration of which is the focus of this article. As a manifestation of ancestral spirits, fire conveys their intentions to future generations and transmits a spectrum of information — including desires, demands, warnings, and threats — emanating from deities and spirits. The methods of information transmission are diverse and intricate. Predominantly, visual indicators constitute the “language” of fire, encompassing the flame's characteristics such as intensity, size, and color, which collectively convey specific messages. This category also encompasses fire derivatives, including coals and sparks. Acoustic signals, such as the crackling and whistling of flames, further enhance the communicative experience. Additionally, fire communicates through objects integral to its symbolic context, such as cauldrons and tripods. Accurate interpretation of the information relayed by fire is crucial for ensuring a prosperous existence for individuals.

Keywords: Turkic and Mongolic peoples, Siberia, hearth, fire, information, signs, dream.

For citation:

Sodnompilova M. M. Fire in the media scene of the Turkic and Mongolic peoples of Siberia. *Nations and religions of Eurasia*. 2025. Vol. 30. No. 1. P. 70–85 (in Russian). DOI 10.14258/nreur(2025)1–04.

Содномпилова Марина Михайловна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ (Россия). **Адрес для контактов:** sodnompilova@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

Marina Mikhailovna Sodnompilova, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher at the Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS, Ulan-Ude (Russia). **Contact address:** sodnompilova@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-0741-0494>

Введение

Одним из важнейших символов традиционной культуры тюрко-монгольских народов считается огонь домашнего очага, культ которого является собой яркий образец

«негенетической» памяти кочевой культуры. Велика вероятность того, что и сегодня можно найти в Монголии юрту, в которой горит огонь, возраст которого исчисляется сотнями лет. Тюрко-монгольские народы Сибири — часть кочевой культуры Великой степи, у которых в большей степени сохранились архаичные представления и обряды, связанные с огнем домашнего очага, что обосновывает фокус исследовательского интереса к данному региону.

Культ огня, широко распространенный в культуре тюрко-монгольских народов, определил особое отношение к нему как информационному пространству. Огонь вступает с человеком в коммуникативную связь, сообщая важную для него информацию посредством особого «языка». Исследование этого «языка» в разных традициях тюрко-монгольских народов Сибири, многообразия способов сообщения информации и ее интерпретации в традиционном мировоззрении является целью данной статьи.

Источниками данного исследования являются описания обрядов, являющихся частью повседневного быта тюрко-монгольских народов Сибири, обрядов жизненного цикла, промысловый деятельности, которые не обходились без почитания огня домашнего очага, малые жанры тюрко-монгольского фольклора, материалы личного фонда П.П. Баторова в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН).

Хронологические рамки исследования: XIX — первая половина XX в., что обосновано наличием историографической базы этого периода. Они довольно условны, поскольку смысл и содержание обрядов, разных жанров фольклора отражают комплекс древних идеологических представлений, слабо поддающихся трансформации.

Огонь — символ рода

В культуре монгольских народов огонь выступал символом рода. «Каждый род имел свой собственный огонь, происшедший от родоначальника того или иного яса» [Вяткина, 1969: 53]. Значение огня как главного символа рода обусловило существование обычая поддерживать постоянное горение огня в очаге. В жилище тюрко-монголов огонь не угасал никогда. Погасший по недосмотру в очаге огонь рассматривался как знак угасания рода. В традиции бурят был хорошо известен обряд заливания огня очага водой как акт, символизирующий прерывание рода — такое действие совершалось в случае смерти человека, не оставившего потомков. Аналогичный обряд существовал у телутов: «В прежние времена тушили огонь в последней юрте, так как жизнь в этом роде уже угасла» [Дьяконова, 1975: 66]. Традиция поддерживать неугасимый огонь в очаге сохранялась в XX в. и у кипчаков Казахстана. У них так же, как у монгольских народов, в очаге огонь горел и днем и ночью, чего не было в казахской юрте, подчеркивают исследователи. «Этот обычай (постоянный огонь в очаге) пришел от предков, но, видимо, у казахов был во многом утрачен, исчез кульп постоянного огня, оставил почитание его только как оберега» [Традиционная культура жизнеобеспечения казахов, 1998: 168]. Этот кипчакский обычай, свидетельствует, вероятно, о наличии в этническом составе казахов-кипчаков архаичных монгольских элементов и о сильном влиянии монгольской культуры.

Родовым огнем не делились с чужеродцами. Чужеродцу не возбранялось прикурить от огня очага, но, собираясь покинуть дом, он обязан был выколотить пепел из трубки

в очаг, возвращая тем самым благодать рода. В культуре кочевников отсутствует понятие «нежеланный гость», однако у бурят в конце XIX — начале XX в. к таковым стали относить представителей власти, приходивших к людям с «плохими» намерениями. Так, в доме бурят не приветствовались те, кто приходил с обысками. Нежеланным гостям не подавалась белая пища *сага*, не подносился огонь из очага для раскуривания табака [Архив ЦВРК ИМБТ. Ф. 14. Оп. 1. Д. 14].

Если на очаге не готовили пищу, то тлеющие угли «укрывали» золой как одеялом, а когда было необходимо, пламя вновь раздували. При кочевках огонь не тушили, а со-брав головни² в специальную посуду и присыпав их пеплом, переносили на новое ме-сто, где вновь разжигали пламя. Аналогичным образом от огня домашнего очага раз-водили огонь на семейных и родовых обрядах буряты.

Магические свойства огня

Главным свойством огня является его очищающая от любой скверны сила. «Он очищает не только физическую нечисть, но и даже духовную нечисть, дурные помыслы и желания — как божество правдивое и чистое». Обряды очищения с помощью огня проводились на всей территории Внутренней и Центральной Азии. Об этом сви-детельствуют материалы средневековых источников. И до сих пор в культуре тюрко-монгольских народов нет ни одного религиозного обряда, где бы огонь ни фигуриро-вал в качестве очищающего элемента. Силой огня шаманы выгоняют злых духов. Буря-ты, хакасы, тувинцы, алтайцы очищают свой дом, используя золу и горящие угли. Такое очищение проводится, если в доме побывал человек, за которым могли следовать злые духи, способные остаться в доме. Над огнем очищали охотничье снаряжение охотни-ки перед отправкой в лес, очищали оскверненные порчей предметы. Построив новый дом или установив новую юрту, переезжая на новое кочевье, в первую очередь разво-дили огонь и приносили ему жертву.

Огня боялись злые духи, поэтому особенно опасно было остаться без огня в темное время суток, когда властвуют злые силы. Чтобы огонь не потух, якуты клади в огонь на ночь три толстых полена. Горение всех трех поленьев растягивается на всю ночь. «Хотя все три полена кладутся вместе, их сюр и кэб уходит в разное время. Эти сро-ки как раз те, когда ходят злые духи и поленья горят, превращаясь в огонь светлых бо-жеств и не допускают к спящему злых духов» [Алексеев, 1975: 69]. От проникновения злых духов следовало защищать и свою одежду, которая была определенным образом связана с душой человека (в некоторых представлениях одежда и особенно ее ворот-ник, как и многие другие личные вещи человека, служила вместилищем души). В этой связи якуты, ложась спать, снятую рубашку укладывали воротом в сторону огня, чтобы ночью абассы не смог найти душу спящего [Попов, 1949: 262].

Являясь чистым добрым божеством, огонь требует по отношению к себе соблюде-ния следующих правил: нельзя бросать в огонь мусор, плевать в очаг, ворошить дрова или угли острыми предметами. В пространстве юрты запрещалось ставить на виду огня

² Кочевники верили, что в головни временно вселяется дух-хозяин огня. Поэтому хакасы запрещали гасить головню, ударяя ее о землю — богиня огня может лишиться зрения и слуха [Бутанаев, Мон-гуш 2005: 85]. Чтобы не нанести увечья духу-хозяину огня, в культуре тюрко-монголов повсеместно запрещалось ворошить огонь острыми железными предметами.

очага нечистые предметы, например, коробки с грязной одеждой, запрещалось сидеть, вытянув ноги к очагу и показывать божеству огня подошвы своей обуви.

Огонь мог влиять на погоду — ряд специальных действий с такой целью был зафиксирован в якутской культуре. Родившийся во время метели человек, бросая в огонь шерсть зайца, мог изменить погоду (вызвать метель); погода могла испортиться, если бросить в огонь перья гагары, хвост зайца; чтобы остановить сильную грозу, бросали в огонь поскребки вещей, сделанных из мамонтовой кости [Попов, 1949: 288].

В бурятском жилище дух-хозяин огня выполнял и множество других функций — он «смотрел», чтобы духи-вредители не портили молоко, не прогоркла сметана, не испортилась одежда в сундуках, он охранял жизнь детей от козней злых духов [Петри, 1928: 26–27].

Огонь первым получал жертвенную долю пищи, чистую, никем не опробованную. Он же являлся проводником жертвенной пищи для других божеств и духов, поскольку все сверхъестественные существа питаются запахом сожженной пищи. Так, якуты, устраиваясь на ночлег в пустынной местности, жертвовали огню кусочки пищи, обращаясь к хозяйке земли с просьбой не делать ничего дурного [Попов, 1949: 273]. Через огонь в иные миры отправляли не только пищу, но и предметы. В традиции многих народов Сибири и Дальнего Востока огонь выполнял функцию своеобразной «почты», через которую люди отправляли своим умершим родственникам по их просьбе «посылки» в загробный мир [Батьянова, 2006: 59].

Как мы видим, огонь был главным домашним божеством, с которым человек вступал в контакт постоянно. Повседневное участие огня в жизни общества определило особую внимательность к тем знакам, которые способен был сообщать огонь людям. Информация, которую мог сообщить огонь, была разнообразной — огонь мог издавать разные звуки, которые многие люди умели интерпретировать. Информативным было и пламя огня — по величине языков и их интенсивности люди прогнозировали будущее. В информационное поле огня домашнего очага входили также угли — значение имели цвет и размеры углей, форма и позиция в очаге, угли могли выскакивать из очага, и в этом случае смотрели, как они упали и где упали.

В представлениях алтайцев божество огня виделось антропоморфным. Его лик, который в тексте призыва описывается как «исчезающее-возникающее лицо», просматривался в мерцающих языках пламени³. Язычки пламени интерпретировались как волосы богини, «ленточки на голове». У хакасов языки пламени вызывали ассоциации с зубами, что отразилось в имени богини огня — «тридцатизубая», «сороказубая» [Бутанаев, Монгуш 2005: 83]. Именно своеобразная игра языков пламени воспринималась в традиционном обществе как «речь» огня. В представлениях якутов негативным знанием было внезапно взметнувшееся пламя уже затухающего костра: «Внезапно взметнувшееся пламя — нехорошо» [Винокуров 2019: 72]. Аналогичные взгляды обнаруживаем в калмыцком рукописном обряднике «дурных предзнаменований» в записи И.И. Попова: «Если потухший огонь вспыхнет, как лампада загорится, то это плохо. Случится болезнь» [Убушиева 2022: 125]. В целом, в представлениях тюр-

³ Якуты, в отличие от алтайцев, считали, что божествами огня была семейная пара с сыновьями и дочерьми. Кроме этих божеств, якуты почитали хозяина шестка, который не имел имени. Якуты могли видеть духа-хозяина огня только во сне [Алексеев, 1975: 69].

ко-монголов множающиеся языки пламени в разных ситуациях — в тех или иных ритуалах, в обыденные дни, воспринимались неоднозначно.

Одним из распространенных сигналов, которые посыпал огонь хозяевам жилища, было потрескивание и посвистывание. Эти звуки, издаваемые огнем, были его главными «словами», которые подвергались осмысливанию.

Треск и свист огня в традиции тюрко-монгольских народов понимался как необходимость угостить его — хакасы верили, что «если огонь в очаге станет гореть со свистом, значит богиня огня проголодалась и надо ее накормить» [Бутанаев, Монгуш, 2005: 85]. Монголы и буряты такие знаки понимали как необходимость совершить особый обряд *гал тахилга* — обряд почитания огня домашнего очага. Потрескивание огня было знаком проявления его радости после угощения. Буряты верили, что огонь «радуется», когда его «угощали» маслом, жиром, архи [Галданова, 1987: 23]. Он показывает свою радость потрескиванием, пощелкиванием, множащимися языками пламени.

Треск огня у тюрко-монголов воспринимался и как важное сообщение. По треску огня якуты гадали: «Они, как и долганы, воспринимали треск огня и фырканье лошади добрым приметой осуществления задуманного» [Васильев, 1997: 72]. По треску огня угадывали будущее алтайцы. Они верили, что хозяин огня предсказывает грядущие события, например, сообщает информацию о членах семьи, находящихся в отъезде, о скором их прибытии либо несчастье, постигшем их в пути, о прибытии гостей [Дыренкова 1927: 70]. Сильный треск огня у бурят воспринимался как плохая примета: «очень плохо, когда огонь горит с треском, издавая звуки „тас нис“» [Нацов, 1995: 114]. В интерпретации такой информации имело значение и время суток. Буряты считали, что если огонь «„говорил“ утром — к плохим вестям, вечером — к хорошим вестям и гостям» [Галданова, 1987: 23]. Тофалары оценивали звуки, издаваемые огнем, в зависимости от времени суток иначе: если огонь свистит утром — к приходу гостя, если свистит вечером — к злому духу [Алексеев, 1980: 57].

Богатый опыт интерпретации «языка» огня накоплен в традиции эвенков, проживающих по соседству с тюрко-монголами, который органично вошел и в повседневную культуру кочевников. Эвенки по треску огня догадывались о неприятностях, с которыми столкнулся охотник на промысле. У огня можно было спросить совета в сложной ситуации: «Охотник Чудан Кирилов из деревни Бугунда (Бурятия) утверждает, что „если человек не знает, прав ли он или нет, то огонь всегда подскажет. Он будет издавать особые звуки“. Прислушиваясь к огню, говорили, что «Огонь шлет послание» или же «Огонь шаманит»... «Если огонь стреляет искрами в человека, то это добрый знак — к удаче, охотничьему фарту. Охотники также наблюдают за огнем и стараются понять его знаки для установки лагеря в каком-либо месте. Дух говорит через огонь, он опровергает или подтверждает выбор людей остановиться в этом месте» [Давыдов, Симонова, Сем, 2016: 124].

Как уже отмечалось выше, в жилище многих народов тюрко-монгольского мира огонь практически не угасал. Горение огня в очаге поддерживали круглосуточно. Одной из актуальных причин этого обычая является защита дома от проникновения злых духов. Буряты утверждали: «Покуда он горит, ни один дух-вредитель не посмеет проникнуть ни через дымовое отверстие, ни через дверь: огонь забросает их искрами, а это-

го духи очень боятся» [Петри, 1928: 27]. Таким образом, одно из объяснений внезапных потресканий и разбрызгиваний искр огнем очага — борьба со злыми духами.

Наибольшее количество интерпретаций связано с углами как производными огня. В фольклоре тюрко-монгольских народов Сибири хорошо известен сюжет, описывающий, как огонь сообщал информацию с помощью угольков. Рассмотрим бурятскую версию этого сюжета: женщина, сидящая перед очагом, увидела «севший» в очаге на почетной стороне жилища (хоймор-тала) уголь — согласно традиционным представлениям, такой уголь предвещал приезд гостя. Не желавшая видеть очередных гостей хозяинка дома схватила уголек щипцами и бросила в ведро с водой. На другой день она узнала, что к ней в гости ехала ее дочь, вышедшая замуж в другой улус, но, по дороге она утонула в реке [Хангалов, 1960: 56]. Аналогичная версия предания была записана Н. Ф. Катановым у алтайцев. Известны подобные предания хакасам, тувинцам.

Уголек — предвестник гостя в представлениях бурят и алтайцев — выглядел продолговатым/остроконечным, он остаётся в очаге после того, как прогорит огонь. При этом уголек должен занять особую позицию в очаге — «сесть». В представлениях якутов гостя предвещает уголь, торчащий поперек горящего полена. Трогать его запрещается — в противном случае умрет кто-либо из родственников [Попов, 1949: 294]. Такой необычный уголь алтайцы называют коначы — «предвестник гостей»⁴ [Наследие российской тюркологии, 2017: 81], тувинцы и тофалары — «аалчы козі» (букв. «глаз гостей») [Бутанаев, Монгуш, 2005: 84]. Если якуты такой уголь не трогали, то у бурят, хакасов, алтайцев разыгрывалась сценка с углем, имитирующая прием гостя. С головней здоровались, «кормили», укладывали спать, делая постель из золы и присыпая уголь пеплом, как бы укрывая одеялом. В зависимости от того, в каком направлении от огня «садится» уголь в очаге, ждали уважаемых гостей — мужчин (если уголь «садился» напротив правой почетной стороны юрты *баруун-тала*), уважаемых женщин (если уголь «садился» напротив *хоймор-тала*), бедного гостя, если уголь «садился» в очаге напротив двери (*үүдэн-тала*) [Хангалов, 1960: 56; Бутанаев, Монгуш, 2005: 84]. Якуты по внешнему виду уголька судили о будущем госте, предполагая даже состояние его здоровья: «Если уголь, упавший из камина на пол, имел черную середину и красные края — значит, придет гость с больным животом» [Попов, 1949: 289].

В представлениях тюрков Сибири огонь домашнего очага выступал проводником и хранителем душ людей и домашних животных. Именно через огонь божества посылают людям души детей и скота *кут*. «По сведениям Э. К. Пекарского, душу новорожденного ребенка богиня Иэйэхсит вручала на хранение духу-хозяину огня. Душа *кут* находилась там до 6–7 лет, и только после этого, она вселялась в ребенка» [Васильев, 1997: 143]. Хранителями душ детей и животных выступали угли, с которыми следовало обращаться очень осторожно. Якуты верили, «что нельзя разбивать угли в очаге,

⁴ В алтайском языке это слово толкуется как «гость», будучи образованным от глагольной основы *ко-нор* — «ночевать»,ср. однокоренное существительное конуш «ночевка». В монгольских языках глагольная основа *хон(о)* — «ночевать; останавливаться на ночлег» также дала субстантивы с идентичным значением: п.-мо. *զուշа*, монг. *хонц*, бур. *хонсо*, калм. *хонц*, оир. *хонца* «путник, остающийся на ночлег; чужой человек, пущенный на ночь в дом; ночлежка». Монгольский словообразовательный формант — *са* в данном случае коррелирует с алтайским — *чи* [Дампилова, 2010: 30].

ибо в нем обитают души (кут и сюр) рождающихся детей, и их можно при этом разбить» [Алексеев, 1975: 7]. Душа кут младенца показывалась в очаге в виде дрожащей белой оболочки, окружавшей тлеющий уголь. Говорили, что так играет душа младенца. Её старались не беспокоить громкими разговорами, а сам уголь запрещалось трогать [Попов, 1949: 304].

Аналогичные представления существовали и у бурят, что выразилось в соблюдении ряда правил: буряты никогда не выбрасывали угли куда попало и не разрешали их топтать, считая это грешным. Символика угля как хранителя души наиболее ярко представлена в бурятском предании о сестрах-шаманках Асуйхан и Хусуйхан. К пожилым женщинам явились их родственники, чтобы погасить огонь очага и лишить их жизни, поскольку женщины были бездетны. Однако огонь в очаге Асуйхан не потух, «два уголька отскочили, потому что Асуйхан день и ночь просила Заяши послать ей счастье стать матерью. Заяши, вняв ее мольbam, послала ей двух детей. Здесь отскочившие угольки олицетворяли сульдэ — жизненную силу этих детей» [Галданова, 1987: 47]. В обряде почитания огня очага бездетными супругами хорошей приметой было падение на одежду супругов угольков — сколько угольков попало, столько и будет детей [Галданова, 1987: 44]. Именно такое восприятие углей просматривается и в бурятском обряде возвращения пропавших животных, в котором хозяйка использует угли из очага, обращаясь с просьбой к духу-хозяину огня сохранить потерявшийся скот [Содномпилова, 2008].

В якутской культуре зафиксировано множество знаков, связанных с угольками, и действий, которые совершались с ними, в соответствии с разными целями. «Если разгорались угли под котлом — к пище. Падает уголек с камина на стол — к деньгам» [Попов, 1949: 289]. Перед тем, как взять упавший уголь, следовало обвести его несколько раз указательным пальцем. Если уголек падал с камина на колени, подносили его к губам и чмокали, затем бросали за спину, спрашивая «Что это завтра желает дать дедушка?». Если на горящем полене торчит поперек уголь — не следует его трогать, иначе умрет кто-либо из родственников [Попов, 1949: 294].

Алтайские охотники считали хорошей приметой уголь, выскочивший из костра. Очевидно, это был знак хорошей охоты — «шорец или каларец подберет его и рядом положит — кастан пришел» [Потапов, 2001: 133].

За тем, как горит огонь, с большим вниманием следили во время проведения различных обрядов. В ритуалах огонь передавал важные сообщения, свидетельствовавшие о благосклонности или недовольстве духов. То, как «покажет» себя огонь в эти важные для людей моменты жизни, имело в некоторых случаях значение, которое принимали к сведению, в других случаях «высказывание» огня имело определяющее значение.

Так, информация, сообщаемая огнем, имела важное значение для больных, планировавших принять лечебные процедуры на целебном источнике. Все прибывшие на источник обычно в первую очередь совершают ритуал почитания духа-хозяина *аржаана* (тув.). Ритуал почитания духа-хозяина источника начинается с того, что его угощают первой порцией свежесваренного чая с молоком, потом чаём угощают духов местности. «В одной из двух жертвенных чаш зажигают огонь, который «кормят» лучшей и вкусной пищей, со словами благопожелания духу-хозяину. Традиционно считается, что духам-хозяевам аржаана нравится особая пища (тув. *далган*), представляющая

собой смесь из меда, топленого масла и молока. Если пища жертвенным огнем будет «съедена» без остатка, это хороший знак — лечение будет проходить успешно» [Айызы, 2024: 70].

Оценивалось как примета направление разлетающихся искр во время обрядов. Буряты считали хорошим предзнаменованием искры огня, выбрасывающиеся по направлению к хозяевам во время жертвоприношения [Михайлов, 1996: 92].

В свадебной обрядности практических всех тюрко-монголов ключевым ритуалом был обряд поклонения невестки огню очага в доме свекра. Совершая этот обряд, невеста переходила под покровительство домашнего божества мужа, которым считался родовой огонь, горевший в очаге отца жениха. С этого времени в обрядах почитания огня домашнего очага в доме своего отца женщина, вышедшая замуж, участия не принимала. Наиболее подробно обряды поклонения невестки огню очага были описаны у бурят, тувинцев, якутов. Полагаем, что у этих народов обряд почитания огня невестой сохранился в наиболее архаичной форме.

В бурятской традиции невеста трижды поклонялась домашнему очагу свекра, держа в руках чашу с маслом. Сделав чашей три круга над очагом по солнцу, лила масло в огонь. «Пламя огня поднималось до дымохода. Все присутствующие наблюдали за очагом. Если очаг горел хорошо, и пламя его шло прямо вверх и не расстипалось, то это считалось хорошим признаком. Если же пламя расстипалось и поднималось вверх многими языками, то это считалось плохим признаком. Затем невеста подкладывали поленья в очаг, по одному полену с трех его сторон. Если после этого очаг горел ярко, не треща и не разбрызгивая во все стороны искорки, то это считалось к счастью» [Балдаев, 1959: 133]. В этом обряде невеста с разных сторон подкладывала в огонь три полена. Этот обычай, вероятно, связан с тем, что поленья ассоциировались с новыми членами семьи — невесткой и ее будущими детьми. Действия невестки в данном обряде означали, что она обеспечит продолжение рода свекра: «Это значит, что как увеличивается огонь очага, так должно увеличиваться семейство ее мужа...» [Хангалов, 1959: 219].

Отражение подобных представлений, связанных с поленьями для огня домашнего очага, находим и у якутов: «У якутов нельзя klaсть в огонь одно полено — станешь вдовцом или вдовицей» [Попов, 1949: 291]. Таким образом, в свадебном обряде поклонения невестки огню домашнего очага свекра высокое и ровное горение пламени означает следующее: огонь «говорит», что принял в дом нового члена семьи, а невесте уготована счастливая безбедная жизнь.

У других тюрко-монгольских народов и сам ритуал, и его содержание подверглись сильной трансформации. У алтайцев обряд почитания от имени молодых совершают родственники жениха, в то время, когда невесте за ширмой расплетают косы — вероятно, невеста в обряде почитания огня не принимала участия. «Родные жениха льют конский жир в очаг так, что огонь огромным пламенем взлетает вверх жилища, и с пением молитвы ходят три раза вокруг огня. Считается, что чем выше в это время пламя огня, тем лучше будут жить молодые» [Посконная, 2016: 54].

У казахов похожий обряд адресован не огню, а очагу — и казахи, и узбеки почитали очаг, считая, что в домашнем очаге обитает дух предков. Главным адресатом, к которому обращены поклоны невесты, стал дух предков, который получает угождение в виде мас-

ла от невесты через огонь. «Невеста, вступая в новое семейство, должна войти в юрту отца (мужа), принести в жертву огню ложку масла, сделав *салем* (преклонение колена), бьет головой (падает навзничь), приговаривая: «*аруак, разы болсын*» — «*аруах (дух предков), будь доволен*» [Традиционная культура жизнеобеспечения казахов, 1998: 141].

У монголов в середине XX в. в значительно упростившемся обряде почитания огня главным действием со стороны невестки стала установка котла на треножник: невесте «давали пустой котел, который она ставила на треножник. Если ставила ровно, то это считалось хорошей приметой» [Банчиков, 1964: 13]. Так же и у алтайцев невеста выходила к очагу, чтобы сварить свой первый чай: «если казан был поставлен ею ровно — новой семье должно было сопутствовать счастье, в противном случае предсказывали, что жизнь новобрачных будет неудачной» [Традиционное мировоззрение ..., 1988: 144].

Знакомят с огнем других новых членов семьи — детей. Следует отметить, что и сам процесс родов у тюрко-монголов происходил при «участии» огня — с началом родов в очаге поддерживалось интенсивное горение огня, некоторые начинали варить чай или бульон, якобы для ускорения родов. Впоследствии огонь поддерживали в очаге с целью защитить роженицу и ребенка от злых духов. Буряты поддерживали огонь в очаге в течение трех дней и ночей после родов [Басаева, 1980: 72]. У хакасов обряд знакомства духа огня с ребенком проводится с участием матери, отца или повитухи. Знакомство осуществляется через совместную трапезу ребенка и огня — «ребенку обмазывали лицо, губы и язык жиром, другую часть которого отдавали огню, прося при этом здоровья и счастье младенцу. После этого мать с ребенком на руках трижды совершала поклон огню» [Кустова, 2000: 92]. Так поступали в каждом доме, в который первый раз вносили новорожденного ребенка. Получив угощение, дух огня брал под свое покровительство нового человека. Хакасы вообще видели прямую связь между огнем и материнским молоком: «если не покормить огонь, то молоко в груди матери исчезнет или свернется» [Кустова, 2000: 45]. У бурят подобный ритуал К.Д. Басаева интерпретирована как обряд очищения роженицы. Мы полагаем, что очищение роженицы было только частью большого обряда знакомства нового члена семьи с огнем домашнего очага.

С защитой жизни ребенка был связан ритуал захоронения последа в традиции монгольских народов, в котором огонь занимал главное место. Существует мнение, что изначально послед закапывали под очагом, затем его стали погребать в иных местах, но с разжиганием огня над местом погребения [Галданова, 1987: 44]. В бурятском ритуале захоронения последа придавалось значение лучинкам (из которых строили ритуальное сооружение) и уголькам, которые падали по направлению к участникам обряда. Для агинских бурят «важным моментом обрядовых действий было определение будущей матери. Когда огонь затухал, присутствующие следили за тем, в сторону какой женщины упадут остатки лучин: это было знаком того, что она в будущем году может стать матерью» [Гомбожапов, 2006: 51].

К информационному полю огня относится также пепел, к которому обращались как к тексту только в особых случаях. Так, например, собираясь женить сына, буряты гадали разными способами, пытаясь узнать исполниться ли задуманное. Отец жениха гадал, используя уголь и пепел: он «брал доску, на ней делал крест углами и пеплом,

втыкал в ручку шила иголку с ниткой и держал в правой руке над пересечениями линий. Если шило качалось по пеплу, т. е. по белой линии, то желание считалось осуществимым» [Балдаев, 1959: 30].

В погребальной обрядности бурят на пепел предлагаю ступить душе умершего, чтобы удостовериться в смерти своей телесной оболочки. Душа в представлениях бурят не оставляет следов на пепле. Эвенки, напротив, считают, что душа умершего оставляет след-знак на пепле, который родственники должны правильно понять. Эвенки полагают, что «только обладающий знаниями человек может предсказывать на пепле, поскольку не всем дано прочитать знаки пепла». Не каждое дерево годится для получения пепла — «В Тунгокочене для этого ритуала используется особое дерево определенного кустарника (о. марил), которое оставляют гореть всю ночь. Наутро родственники приходят посмотреть знаки на пепле. Люди верят, что душа умершего человека оставит на угле и пепле след определенного животного. Существуют множество способов интерпретировать эти следы. Общая идея заключается в том, что, если увидеть отпечаток лапы хищника, это означает, что родственник из рода умершего либо скоро умрет, либо тяжело заболеет. Фигуры, имеющие угловую форму, считаются хорошим знаком» [Давыдов, Симонова, Сем, 2016: 124].

Неотъемлемой частью домашнего очага в традиции кочевников считаются котел и треножник *таган*. Алтайцы полагают, что таган является жилищем духа хозяеки огня [Посконная, 2016: 57]. Соответственно, относиться к этим предметам следовало с особым почтением. И котел, и таган выступают символами семьи, рода, поэтому любое неправильное отношение к этим предметам сулило негативные последствия для этих категорий социума. В бурятской культуре регламентированное традицией раскалывание родового котла символизировало разделение родов, и происходило это действие на общественном обряде жертвоприношения, посвященном верховным божествам и предкам⁵.

И котел, и таган также могут выражать сообщения духа-хозяина огня, либо сообщения, которые посыпают через огонь-посредник другие божества и духи. При перегонке молочной водки *тарасуна* буряты следят за звуками, которые издает котел. «Глухой звук означает, что нужно убавить огонь под котлом. Если хозяйка прозевает этот момент, то силой накопившегося пара конструкция может быть сброшена. Тогда из котла валит густой пар, а курунга бежит на огонь. В юрте бурята поднимается небывалая суматоха. Все приходят в ужас, потому что это дурной знак... По мнению бурят, котел недаром сбросил тэбтэр и сорго; он сделал это по воле заянов, которые рассержены на эту семью» [Хангалов, 1959: 243].

И буряты, и тюрки Южной Сибири считали, что выкипевшая из котла пища, особенно молочная, означала убытки, утрату счастья, поэтому следили за тем, чтобы котел не перекипал [Традиционное мировоззрение 1988: 144]. Верования теленгитов и ку-

⁵ Так описывает обряд разделения родов у бурят К. В. Вяткина: «В назначенный день все старейшие представители рода съезжались, молились предкам и на границе родовых участков ломали надвое котел и лук, указывая при этом, что как две половины котла и две половины лука никогда не составят больше целого предмета, так и две ветви рода никогда больше не составят одного рода» [Вяткина, 1969: 41].

мандинцев свидетельствуют, что счастье или удача содержатся не в пище, а в котле. Когда пища выкипает, то с ней упливает в огонь и удача [Потапов, 2001: 132]. При этом лопнувшая на огне при варке посуда калмыками трактовалась как хорошая примета: «Если лопнет посуда, в которой варят пищу, то прибавятся добродетели и счастье. Излечатся болезни. Хорошо» [Убушеева, 2022: 125]. Алтайцы по своеобразному звуку, издаваемому таганом, предполагают прибытие гостей — «таган начинает стучать, словно кто-то по нему ударяет» [Дьяконова, 1926: 70].

Очень важную информационную составляющую для тюрко-монголов имели сны, в которых присутствовал огонь и связанные с ним предметы. Универсальным значением пожара во сне является совокупность негативных толкований, начиная от склок, пересудов и скандалов до распространения эпидемий. Так, якуты верили, что видеть во сне огонь или пожар — к эпидемии [Попов, 1949: 296]. Это мнение разделяют буряты.

На «языке сновидений» якутов домашний очаг выступает в качестве символа женщины, а его состояние в мире сновидений может служить позитивным либо негативным знаком для женщины-хозяйки в реальности [Романова, 1997: 30]. В группу плохих снов входят сюжеты с разрушением печи, очага — объектами культуры, ассоциирующимися с образом женщины-хозяйки дома. «Если камелек падает — к смерти хозяйки» [Попов, 1949: 296]. И напротив, возведение очага, строительство печи, разведение дымокура во сне считались благоприятными знаками, сулившими богатую жизнь. Позитивным значением обладал сон, в котором печь топили: «топить печь — к женитьбе». Но, если поленья были тонкими, это предвещало бедную жизнь [Попов, 1949: 298].

Заключение

Изложенный материал позволяет заключить, что огонь домашнего очага был важной частью информационной среды традиционного общества тюрко-монгольских народов Сибири, обеспечивая взаимодействие человека с иным миром, социальное общение. Способы сообщения информации многочисленны и разнообразны. Среди основных были визуальные знаки — «языком» огня выступали пламя, его интенсивность, языки пламени, которые передавали сообщение своей величиной, количеством, цветом. В эту же группу входят производные огня — угольки, искры. Визуальные сообщения дополняли акустические — треск, свист огня. Огонь «передавал» информацию и через предметы, являвшиеся частью его символического пространства — котел, треножник.

Огонь, будучи воплощением духов предков, передавал их волю потомкам, а также транслировал разнообразную информацию (желания, требования, предупреждения, угрозы), исходящую от божеств и духов. Огонь выступал как посредник в общении человека со сверхъестественным миром, «передавая» от людей в иной мир дары и принимая, в свою очередь, от божеств души детей и скота. Правильная интерпретация той информации, которая исходила от огня, обеспечивала благоприятную жизнь человека.

Благодарности и финансирование

Публикация выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования России: проект № 121031000243–5 «Россия и Внутренняя Азия: динамика geopolитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)»

Acknowledgements and funding

The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000243–5 “Russia and Inner Asia: Dynamics of Geopolitical, Socioeconomic, and Cross-Cultural Interaction, 17th-21st Centuries”.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Айыжы Е. В. Обряды жизненного цикла тувинцев России, Монголии и Китая: традиции и инновации : дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 2024. 344 с.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975. 198 с.

Архив ЦВРК ИМБТ. Личный архивный фонд П. П. Баторова № 14. Оп. 1. Д. 14.

Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1959. 179 с.

Банчиков Г. Г. Брак и семья у монголов. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1964. 57 с.

Басаева К.Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск : Наука, 1980. 223 с.

Батьянова Е. П. О снах шаманистов (по материалам полевых исследований 1970–2000 годы) // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 54–61.

Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан : Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2005. 200 с.

Васильев В. Е. Проводы богини Айысыт // Банзаровские чтения-2: тезисы и доклады Международной научно-теоретической конференции, посвященной 175-летию со дня рождения Доржи Банзарова. Улан-Удэ, 1997. С. 142–145.

Винокуров В. В. Космологические представления в эпических произведениях долган, эвенков, якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия: Эпосоведение. 2019. № 4 (16). С. 69–79.

Вяткина К. В. Очерки культуры и быта бурят. Л. : Наука, 1969. 217 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 114 с.

Гомбожапов А. Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX — начале XX в. Новосибирск : Наука, 2006. 184 с.

Давыдов В. Н., Симонова В. В., Сем Т. Ю., Брандишаускас Д. Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб. : МАЭ РАН, 2016. 196 с.

Дампилова А. С., Наева А. И. Символика огня в тюрко-монгольской фольклористике // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 4 (23). С. 28–30.

Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. музея антропологии и этнографии. 1927. Т. VI. С. 63–78.

Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. 167 с.

Михайлов В. А. Религиозная мифология. Улан-Удэ : Соёл, 1996. 110 с.

Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. Ч. I. 156 с.

Петри Б.Э. Старая вера бурятского народа: научно-популярный очерк. Иркутск : Власть труда, 1928. 78 с.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник МАЭ. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1949. Т. IX. С. 255–323.

Посконная Ж.В. Традиционная культура алтайцев: культ огня и феномен жизни // Вестник КемГУКИ. Т. 35. 2016. С. 49–58.

Потапов А.П. Охотничий промысел алтайцев. СПб. : МАЭ РАН, 2001. 166 с.

Романова Е. Н. «Люди солнечных лучей с поводьями за спиной». Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов. М. : Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1997. 200 с.

Содномпилова М.М. Современная бытовая обрядность бурят в традиционных хозяйственных практиках // Мир Центральной Азии-2. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. С. 56–61.

Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории истории. Алматы : Гылым, 1998. 234 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск : Наука, 1988. 225 с.

Убушиева Д. В. Калмыцкий рукописный обрядник «дурных предзнаменований» в записи И.И. Попова // Бюллетень Калмыцкого научного центра Российской академии наук. 2022. № 1. С. 119–133.

Ханголов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1958. Т. I. 443 с.

Ханголов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурятское книжное изд-во, 1960. Т. III. 420 с.

REFERENCES

Aiyzhy E. V. *Obriady zhiznennogo tsikla tuvintsev Rossii, Mongoli i Kitaya: traditsii i innovatsii. Diss. dok. ist. Nauk* [Life cycle rituals of Tuvans of Russia, Mongolia and China: traditions and innovations. Ph.D. Thesis in History]. Kazan', 2024, 344 p. (in Russian).

Alekseyev N. A. *Traditsionnyye religioznyye verovaniy ayakutov v 19 — nachale 20 v.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th — early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka, 1975, 198 p. (in Russian).

Arxiv TsVRK IMBT. Lichnyi arkhivnyi fond P.P. Batorova [Archive of Centre of oriental manuscripts and xylographs of IMBT SB RAS. P.P. Batorov's personal fund] No. 14. Inv. 1. File. 14.

Baldayev S. P. *Buryatskiye svadebnyye obryady* [Buryat wedding ceremonies]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1959, 179 p. (in Russian).

Banchikov G. G. *Brak i sem'ya u mongolov* [Marriage and family among the Mongols]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1964, 57 p. (in Russian).

Basayeva K. D. *Sem'ya i brak u buryat* (вторая половина 19 — начало 20 в.) [Family and marriage among the Buryats (second half of the 19th — early 20th centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 1980, 223 p. (in Russian).

Bat'yanova E. P. O snakh shamanistov (po materialam polevykh issledovaniy 1970–2000 gody) [On the dreams of shamanists (based on field research materials from 1970–2000)]. *Etnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic review]. 2006, no. 6. P. 54–61 (in Russian).

Butanayev V. Ya., Mongush Ch. V. *Arkhaicheskiye obychai i obryady sayanskikh tyurkov* [Archaic customs and rites of the Sayan Turkic peoples]. Abakan: Khakassian St. Univ. Press. 2005. 200 p. (in Russian).

Dampilova L. S., Nayeva A. I. Simvolika ognya v tyurko-mongol'skoy fol'kloristike [Symbolism of fire in Turkic-Mongolian folklore studies]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [World of science, culture, education]. 2010, no. 4 (23). P. 28–30 (in Russian).

Davydov V. N., Simonova V. V., Sem T. Yu., Brandishauskas D. *Ogon», voda, veter i kamen» v evenkiyskikh landshaftakh. Otnosheniya cheloveka i prirody v Baykal'skoy Sibiri* [Fire, water, wind and stone in the Evenki landscapes. Relations between man and nature in Baikal Siberia]. Saint Petersburg: MAE RAN Publ., 2016, 196 p. (in Russian).

Dyrenkova N. P. *Kul'tognya u altaytsev i teleut* [The cult of fire among the Altai and Teleuts]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. 1927, vol. VI. P. 63–78 (in Russian).

Galdanova G. R. *Dolamaistskiye verovaniya buryat* [Pre-Lamaist Beliefs of the Buryats]. Novosibirsk: Nauka, 1987, 114 p. (in Russian).

Gombozhapov A. G. *Traditsionnyye semeyno-rodovyye obryady aginskikh buryat v kontse19 — nachale20v.* [Traditional family and clan rites of the AginBuryats in the late 19th — early 20th centuries]. Novosibirsk: Nauka, 2006, 184 p. (in Russian).

Khangalov M. N. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1958, vol. 1, 443 p. (in Russian).

Khangalov M. N. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. Ulan-Ude: Buryat Book Publ., 1960, vol. III, 420 p. (in Russian).

Kustova Yu. G. *Rebenok i detstvo v traditsionnoy kul'ture khakasov* [Child and childhood in the traditional culture of the Khakassians]. Saint Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2000, 167 p. (in Russian).

L'vova E. L., Oktyabr'skaya I. V., Sagalayev A. M., Usmanova M. S. *Traditsionnoye mirovozzreniye tyurkov Yuzhnay Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and Time. The Material World]. Novosibirsk: Nauka, 1988, 225 p. (in Russian).

Mikhaylov V. A. *Religioznaya mifologiya* [Religious mythology]. Ulan-Ude: Soyol, 1996, 110 p. (in Russian).

Natsov G.-D. *Materialy po istorii i kul'ture buryat* [Materials on the history and culture of the Buryats]. Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 1995, 156 p. (in Russian).

Petri B. E. *Staraya vera buryatskogo naroda. Nauchno-populyarnyy ocherk* [Old faith of the Buryat people. Popular science essay]. Irkutsk: Vlast' truda, 1928, 78 p. (in Russian).

Popov A. A. *Materialy po istorii religii yakutov byvshego Vilyuyskogo okruga* [Materials on the history of religion of the Yakuts of the former Viliui district]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ., 1949, vol. IX. P. 255–323 (in Russian).

Poskonnaia Zh. V. Traditsionnaya kul'tura altaytsev: kul't ognya i fenomen zhizni [Traditional culture of the Altaians: the cult of fire and the phenomenon of life]. *Vestnik KemGUKI* [Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts]. 2016, vol. 35. P. 49–58 (in Russian).

Potapov L. P. *Okhotniciy promysel altaytsev* [Hunting industry of the Altaians]. Saint Petersburg: MAE RAN Publ., 2001, 166 p. (in Russian).

Romanova E. N. “Liudi solnechnykh luchey s povod'yami zaspinoi”. *Sud'ba v kontekste miforitual'noy traditsii yakutov* [“People of the sun's rays with reins behind their backs”. Fate in the context of the myth-and-ritual tradition of the Yakuts]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology named after N. N. Miklukho-Maklai Publ., 1997, 200 p. (in Russian).

Sodnompilova M. M. Sovremennaya bytovaya obryadnost' buryat v traditsionnykh khoziaystvennykh praktikakh [Modern everyday rituals of the Buryats in traditional economic practices]. *Mir Tsentral'noy Azii-2* [The World of Central Asia-2]. Ulan-Ude: BNC SO RAN Publ., 2008. P. 56–61 (in Russian).

Traditsionnaya kul'tura zhizneobespecheniya kazakhov. Ocherki teorii i istorii [Traditional Life-Support Culture of the Kazakhs. Essays on the Theory of History]. Almaty: Gylym, 1998, 234 p. (in Russian).

Ubushiyeva D. V. Kalmytskiy rukopisnyy obryadnik “durnykh predznamenovaniy” vzapisil I. Popova [Kalmyk Handwritten Ritual of “Bad Omens” recorded by I. I. Popov]. *Biulleten' Kalmytskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk* [Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. 2022, no 1. P. 119–133 (in Russian).

Vasiliev V. E. Provody bogini Aiyysyt [Farewell to the goddess Aiyysyt]. *Tezisy i doklady Mezhdunarodno nauchno-teoreticheskoi konferentsii “Banzarovskie chteniya-2”, posvyashchennoy 175-letiyu so dnya rozhdeniya Dorzhi Banzarova* [Abstracts and reports of the International scientific and theoretical conference “Banzarov readings-2”, dedicated to the 175th anniversary of the birth of Dorzhi Banzarov]. Ulan-Ude, 1997. P. 142–145 (in Russian).

Viatkina K. V. *Ocherki kul'tury i byta buryat* [Essays on the Culture and mode of Life of the Buryats]. Leningrad: Nauka, 1969, 217 p. (in Russian).

Vinokurov V. V. Kosmologicheskiye predstavleniya v epicheskikh proizvedeniyakh dolgan, evenkov, yakutov [Cosmological ideas in the epic works of the Dolgans, Evenks, Yakuts]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedeniye* [Bulletin of the North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov: Epic Studies Series]. 2019, no, 4 (16). P. 69–79 (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 23.09.2024

Принята к публикации: 20.02.2025

Дата публикации: 31.03.2025